第 55 卷 第 2 期 北京大学学报(哲学社会科学版) Vol. 55, No. 2
2018 年 3 月 Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences) Mar. 2018

神仙想象的变异
——中唐前期古诗的一种奇思

葛晓音
(北京大学 中文系,北京 100871)

摘　要: 中唐尚奇诗风是多种表现因素综合而成的创作现象,天宝、大历到贞元时期某些古诗中神仙想象方式的变异可视为这种诗风的开端之一。其想象方式的基本特点是根据现实生活的逻辑去建构神仙世界。思路变异的产生既有古诗体式的原因,也有中唐神仙想象的社会心理基础。安史之乱后帝王崇尚道教的重心由咨询理国之道向寻求长生久视之道转移,道教和道观的普及又使仙境由虚变实,加强了神仙可学的认知度,甚至导致部分文人视入道为生命的最终归宿,从而促使中唐诗歌中神仙想象的世俗化成为必然的趋势。与现实互融的神仙世界虽然缺乏初盛唐文人思考元化之道的理性和深度,却为唐代诗歌史开拓了另一片浪漫想象的新天地。

关键词: 神仙想象;思路变异;古诗体式;社会心理
中图分类号:I 207.2　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2018)02-0098-14

中唐诗歌出现两大诗派是唐代文学史上的一个重要现象。历代诗论一般都认为大历、贞元诗以近体为主,“务以声病谐婉相尚”。元和年间,以韩愈、孟郊为代表的奇险派“奋起而追古调”①,加上元稹、白居易以千字律诗相唱和②,才导致诗风大变,因此视元和为中唐诗变的转关③。关于奇险派诗风形成的原因,20 世纪 80 年代以来学术界一般都从中唐的社会背景和诗派代表作家的个性特点去解释,虽然已经取得可观的成果,但有关研究还有很大的空间。笔者认为,中唐尚奇诗风是多种表现因素综合而成的创作现象,如能深入探究这些因素的萌生及其渐变的肌理,可以更为透彻地解释中唐尚奇诗风形成的内在逻辑。想象方式的变异就是其中的要素之一④。清人黄之隽对韩愈、孟郊、李贺三人之奇的共同特点做过精要的概括:“夫其鲸呿鳌掷,掐胃擢肾,汗澜卓踔,俾寸颖尺幅之间,幻于鬼神仙灵而不可思议,变于蛟龙风雨而不可捉搦,邃于天根

收稿日期:2017 - 12 - 20
作者简介:葛晓音,女,上海人,北京大学中文系教授。

① 《四库全书总目提要·集部·总集类一·唐御览诗一卷》:“盖中唐以后,世务以声病谐婉相尚,其奋起而追古调者,不过韩愈等数人。”《四库全书总目提要》第 37 册,上海:商务印书馆 1931 年版,第 88 页。

② 白居易:《馀思未尽加为六韵重寄微之》:“诗到元和体变新(众称元、白为千字律诗,或号元和格。)”《白居易集》第 2 册,北京:中华书局 1979 年版,第 503 页。

③ 历代诗论多持此论。较有影响者如《唐诗品汇·总序》:“大历、贞元中,则有韦苏州之雅澹,刘随州之闲旷,钱、郎之清赡,皇甫之冲秀,秦公绪之山林,李从一之台阁,此中唐之再盛也。下暨元和之际,则有柳愚溪之超然复古,韩昌黎之博大其词,张王乐府,得其故实,元白序事,务在分明,与夫李贺、卢仝之鬼怪,孟郊、贾岛之饥寒,此晚唐之变也。”(上海:上海古籍出版社 1982 年版,第 8—9 页)《师友诗传录》也引用此论以区分大历、贞元与元和,其余不一一罗列。

④ 当代关于中唐奇险诗派的研究,均着重在韩愈、孟郊、李贺等诗人的审美风格评析,而从艺术想象的特点分析奇险诗派构思原理的文章,仅见于陈贻焮先生《从元白和韩孟两大诗派略论中晚唐诗歌的发展》(《唐诗论丛》,长沙:湖南人民出版社 1980 年版)等极少数论文。

月窟而不可登诣。尚得以世俗传习声病之学与之较分刌而剂法度哉!”①这段话所论“幻于”“变于”“邃于”的三个方面都属于浪漫想象的方式。如果从其渊源开始追溯,可以从这一特定角度发现这种“奇思”并非在元和年间突然出现,而是已长期伏脉于天宝到大历、贞元年间的古诗之中②。因此本文将这一时段称为“中唐前期”,以古诗作为重点考察对象。

在中国古典诗歌中,浪漫奇想一般都离不开对鬼神仙灵的想象。从楚辞到李白的游仙诗,已经形成一种固有的表现传统。游仙在卑狭的世俗之外开辟了可供精神自由驰骋的广阔天地,诗人在人生长途中上下求索的思想历程也借助上古神话的幻境得以展示,这种寄托方式随着楚辞中的神话人物一起流传下来,确立了后世神仙想象的基本思路。楚辞中虽然出现了“灵”“羽人”等类同仙人的名称,但没有构成一个具体清晰的神仙世界。随着秦汉神仙方术的流行,世俗中的帝王却首先建造了现实中的仙境。如果说秦始皇心目中的仙界还远在东瀛的海外神山,那么汉武帝则把神仙请到了华山和泰山。这些人造的仙境成为汉乐府所描写的神仙世界的原型③。魏晋以来,诗人们将楚辞的意蕴、庄子的哲学融入游仙诗,表现了超脱现世的幻想,以及对隐逸生活的向往。与此同时,道教在神仙方术的基础上兴起,经过魏晋南北朝的发展,到唐代成为国教。在干预政治的同时,还为诗人们提供了关于神仙世界的更丰富的想象。发展到陈子昂和李白的诗里,对大道的探寻,哲学的追问,包含宇宙的本体,天道的循环,历史的盛衰,人生的机遇等等,所谓“天人之际、古今之变”的一切问题,都希望在道教的信仰中解决。由于相信神仙可以在无穷无极之中与日月天地同在,他们将仙道与元化之道相合,对道教的宗旨有深一层的探索④。李白在这种思考的层面上,吸取前代楚辞、汉乐府、曹植、阮籍、郭璞等游仙诗所提供给他的全部精神元素,将自己融合成一个“幕天席地”“友月交风”、放浪于“元化”之中的理想形象。渴望在驾驭万物变化的规律中获得最高度的精神自由,展示了生命在宇宙之中所可能获得的无限。因此他对神仙想象的方式总结了楚辞以来的传统,也成为观察盛唐到中唐诗歌中神仙想象方式悄然变异的重要参照。

魏晋以来的游仙诗里呈现的神仙世界,不外乎对于仙境和仙人形象的虚拟描绘。诗人们除了想象自己追随仙者一起凌云翱翔、逍遥八极以外,极少描绘具体的神仙世界的图景。到了李白诗里,仙境更与青天明月、名山大川融合在一起,诗人自己就是浮游于天人之间的“诗仙”。盛唐除了李白以外,其他诗人也不乏与道士交往唱酬或寻访道观的作品,一般都是渲染山林隐逸的清净无为,罕见超现实的想象。但从天宝以后,有少量古诗的想象方式已经初现变异的端倪,主要体现为仙境和仙者逐渐由虚变实:神仙世界从虚无缥缈逐渐变得具体可感;传说中的仙者也在现实生活中可以遭遇,甚至人仙难辨。换言之,以现实生活的逻辑去想象神仙世界,成为这种想象方式最基本的特点。

最早的变化出现在王翰的《赋得明星玉女坛送廉察尉华阴》中,此诗写樵夫在华山明星玉女坛亲见仙女的情景:“三十六梯入河汉,樵人往往见蛾眉。蛾眉婵娟又宜笑,一见樵人下灵庙。仙车欲驾五云飞,香扇斜开九华照。含情迟伫惜韶年,愿侍君边复中旋。江妃玉佩留为念,嬴女银箫空自怜。仙俗途殊两情遽,感君无尽辞君去。遥见明星是妾家,风飘雪散不知处。……”⑤仙女含情脉脉、犹豫迟回的情态,以及在庙前匆匆一见即无奈告辞的过程描写,使明星玉女的传说化成一

① 黄之隽:《韩孟李三家诗选序》,《吾堂集》卷 5,《清代诗文集汇编》第 221 册,上海:上海古籍出版社 2011 年影印版,第 72 页。

② 目前尚未见追溯中唐想象方式变异之源起的相关论著。

③ 见葛晓音:《八代诗史》(修订本)第一章,北京:中华书局 2007 年版。

④ 参见葛晓音:《从“方外十友”看道教对初唐山水诗的影响》《论李白乐府的复与变》,收入《诗国高潮与盛唐文化》,北京:北京大学出版社 1998 年版。

⑤ 《全唐诗》卷 156,北京:中华书局 1960 年版,第 1603 页。

个人神相恋的故事。与此类似的还有常建的《仙谷遇毛女意知是秦宫人》一诗,前半首记述诗人沿着溪水进入仙谷所见景色,然后在盘石横路之处遇见了传说千年前从秦宫中逃出来的毛女:“水边一神女,千岁为玉童。羽毛经汉代,珠翠逃秦宫。目觌神已寓,鹤飞言未终。祈君青云秘,愿谒黄仙翁。尝以耕玉田,龙鸣西顶中。金梯与天接,几日来相逢。”①这位毛女站在水边,身上所披羽毛、头上所戴珠翠还都是秦汉遗物,可惜与诗人交谈未终即驾鹤飞去。叙述的真切,加上诗题的确凿说明,彷佛诗人真的有过这番经历。常建有几首寻访天师或仙迹的诗,大多将盛唐山水诗人澄怀观道的审美观照方式融入其中。这首诗里的毛女也可能出自在“回潭清云影”的静照中产生的幻想。但其表现已经与大历某些古诗的奇想类似。

杜甫的五七言古诗也有一些超现实的想象,不过与李白不同。李白的超现实想象有其时空环境的一致性,诗人始终生活在仙境或梦境之中,飘游于云端之上,少有现实和非现实之间的穿越。而杜甫则立足于世俗世界,他的想象必须在现实和非现实的语境中不断穿越,其方式也是多样化的。例如《桃竹杖引赠章留后》由费长房所骑青竹杖入水化龙的传说,生出自己在江上旅行会遇到鬼神蛟龙来夺取竹杖的奇想。《凤凰台》将许多关于凤凰的典故幻化成寓言,按照大自然中禽类生存的规律,将上古虚无的传说落实到眼前登上凤凰山顶去找到凤雏的可能性。《前苦寒行》中“三足之乌骨恐断,羲和送将何所归?”②想象太阳里的三足乌都冻断了腿,羲和不知将它送到哪里去,则是以现实生活中挨冻的经验去体会神话中的三足乌。《忆昔行》③回忆他当年到王屋山寻访华盖君之事,一路乘舟渡河,进入山中,发现一座茅屋,室内无人,惟余香炉残灰,都是纪实,但转眼之间就进入了“玄圃沧州莽空阔,金节羽衣飘婀娜。落日初霞闪馀映,倏忽东西无不可”的仙境,恍惚之间似乎见到了华盖君。又很快被“松风涧水声”和“青兕黄熊啼”惊醒,回到现实。这种超现实想象的理路,在楚辞到李白的传统之外,开启了另一种浪漫奇想的新境界。对大历、贞元某些古诗的同类表现产生了直接影响。

一、神仙世界的落实及其与凡俗生活情景的互融

大历、贞元诗歌以近体为主流,但几乎大多数诗人都有数量不等的古体诗。其中有提倡复古的诗人如顾况,已经在诗里表现出元和尚奇诗风的多种特征。其他诗人虽风格各不相同,但也在古诗里或多或少营造过一些“幻于鬼神仙灵”“变于蛟龙风雨”的境界。其想象思路的变异大致有以下几种:

一是像杜甫一样,为夸张日常生活中的某一事实,将神话传说幻化成眼前可见的实景,从而产生奇特的效果。如顾况的《龙宫操》写大历七年、八年的一场大水:“龙宫月明光参差,精卫衔石东飞时,鲛人织绡采藕丝。翻江倒海倾吴蜀,汉女江妃杳相续,龙王宫中水不足。”④想象龙王把海水都倾泻到吴蜀大地上,以至于宫中储水量不足,龙宫暴露在月光之下,正有利于精卫口衔木石东飞填海。海里的鲛人只能采集河里的藕丝织绡,而生活在江中的汉女江妃则在大水中陆续消失。这就将龙王发水、精卫填海、鲛人织丝、汉江神女这些人所熟知的神话传说集中在一起,组成了龙宫、精卫和鲛人同时出现在明月之夜的奇丽画面,突出海水不足和江水泛滥的对比,以奇特的构思夸张了水灾的严重。《梁广画花歌》没有正面描写梁广画花之妙,而是构想出西王母要去刘彻家寻求好花的一幕情景:“王母欲过刘彻家,飞琼夜入云輧车。紫书分付与青鸟,却向人间求好花。上元夫人最小女,头面端正能言语。手把梁生画花

---

① 《全唐诗》卷 144,第 1455 页。

② 《杜诗镜铨》下册,上海:上海古籍出版社 1962 年版,第 893 页。“骨恐断”一作“足恐断”。

③ 《杜诗镜铨》下册,第 917 页。

④ 王启兴、张虹:《顾况诗注》,上海:上海古籍出版社 1994 年版,第 93 页。

看,凝嚬掩笑心相许。心相许,为白阿娘从嫁与。"①诗里的神仙均见于《汉武帝内传》,但这里写王母要去刘彻家串门求花,上元夫人的小女儿长得端正又能说会道,看着画花含笑不言,却已暗中以心相许,要求阿娘许嫁,从头到尾都是在描写一件寻常百姓的家常事,人物的神情、心理都与凡俗之人无异。诗人采用小说笔法巧妙地夸赞梁生画花能感鬼神的艺术效果,使神仙故事充满人间生活情趣,也是前所未有的奇思。韦应物的《古剑行》化用雷焕之子雷华持宝剑经延平津,剑跃入水化为双龙的典故,以残龙之象写锈蚀古剑:"沉沉青脊鳞甲满,蛟龙无足蛇尾断。忽欲动,中有灵。豪士得之敌国宝,仇家举意半夜鸣。小儿女子不可近,龙蛇变化此中隐。夏云奔走雷阗阗,恐成霹雳飞上天。"②虽然将一把残剑写成一条断尾无足的病龙,但仍然灵气内含,不可靠近,随时会化作霹雳雷电飞上天。这就使前人咏剑的常用比喻直接化成一个现实生活中的新奇故事。"小儿女子不可近"的劝诫,更落实了这个故事的真实可感性。这与卢纶的《难绾刀子歌》的思路相同,卢诗写此刀之有神:"淬之几堕前池水,焉知不是蛟龙子。"③也是用雷华之剑入水为龙的典故,却包含在前池淬刀的一个细节中,似乎刀化为龙的奇事在生活中不时可以遇见。卢纶的《慈恩寺石磬歌》写"灵山石磬"的奇古:"长眉老僧同佛力,咒使鲛人往求得。珠穴沈成绿浪痕,天衣拂尽苍苔色。星汉徘徊山有风,禅翁静扣月明中。群仙下云龙出水,鸾鹤交飞半空里。山精木魅不可听,落叶秋砧一时起。"④月下扣磬,鸾鹤交飞,山中鬼魅窃听的描写,虽然化用了《东观汉纪》中"王阜击磬而鸾舞",李颀《听董大弹胡笳兼寄语弄房给事》中"深松窃听来妖精"等语,但与群仙下集,蛟龙出水的场景组合在一起,加上此磬由长眉老僧运用佛力咒使鲛人从海西求得的来历,便使磬音的神奇效果更加坐实。这类想象方式的原理与杜甫的《桃竹杖引》及《客从》中鲛人珠在箧中化为血的故事相同,大多用于咏物的古诗歌行中。

二是直接将道士修炼的环境或传说中的仙迹写成仙境,使道士神仙化。如顾况的《金珰玉珮歌》:"赠君金珰太霄之玉珮,金锁禹步之流珠,五岳真君之秘箓,九天丈人之宝书。东井沐浴辰巳毕,先进洞房上奔日。借问君欲何处来,黄姑织女机边出。"⑤此诗看似写主人热情待客的过程:先赠君金珰玉珮等宝物,后沐浴进房,再询问来自何处,机边女子出来相见。其实句句都是写道家修炼之术:《玉珮金珰经》和《太霄隐书》都是道家经书;禹步是道士作法时所行步伐,流珠即水银,道家经书有《三元流珠经》;五岳真君是执掌五岳的神仙,秘箓指《五岳真形图》;九天丈人泛指道教神仙。首四句套用鲍照《拟行路难》其一"奉君金卮之美酒"的句式,巧用这些道家经书的名称,以各种珍宝构成太霄仙宫的华丽图景。选择天神会于东井(井宿)之日斋戒沐浴;吞日气、月精和星光,称为奔日、奔月、奔辰,也都是道家修炼之法。最后两句说黄姑星(一说即牵牛星)和织女星都出来迎接询问,则"君"自然已经得道升天。所以此诗实际是在导"君"进入仙境的过程中表现了修道者先读道经、后学修炼、最后入道的步骤。

李益的《入华山访隐者经仙人石坛》以长篇五古的形式记叙自己在西岳下任职,利用休沐之日入华山寻访隐者:"尝闻玉清洞,金简受玄箓。夙驾升天行,云游恣霞宿",先借传闻虚写受道箓者升天的情景。然后在经仙人石坛时果然见到羽人:"隔世闻丹经,悬泉注明玉。前惊羽人会,白日天居肃。问我将致词,笑之自相目。竦身云遂起,仰见双白鹄。堕其一纸书,文字类鸟足。视之了不识,三返又三复。归来问方士,举世莫解读。"⑥羽人们对诗人问话微笑不言、自相注视的

① 王启兴、张虹:《顾况诗注》,第94页。
② 陶敏、王友胜:《韦应物集校注》,上海:上海古籍出版社1998年,第554页。
③ 刘初棠:《卢纶诗集校注》,上海:上海古籍出版社1989年版,第235页。
④ 刘初棠:《卢纶诗集校注》,第221页。
⑤ 王启兴、张虹:《顾况诗注》,第117页。
⑥ 范之麟:《李益诗注》,上海:上海古籍出版社1984年,第23页。

情景,以及诗人反复辨认羽人所留纸书却不识文字的怅然,都写得很生动细致,使他这番访问玉清洞遇仙的经历更加逼真。《登天坛夜见海日》记王屋山道士引导自己登天坛山观海日:“朝游碧峰三十六,夜上天坛月边宿。仙人携我搴玉英,坛上夜半东方明。仙钟撞撞近海日,海中离离三山出,霞梯赤城遥可分。霓旌绛节倚彤云,八鸾五凤纷在御,王母欲上朝元君。群仙指此为我说,几见尘飞沧海竭。竦身别我期丹宫,空山处处遗清风。九州下视杳未旦,一半浮生皆梦中。”①不但遥见海上仙山,能与群仙交谈,而且下视九州,屡见沧桑变化。已完全进入了仙境。

这类想象方式还可见于刘长卿的《望龙山怀道士许法稜》:“中有一人披霓裳,诵经山顶餐琼浆。空林闲坐独焚香,真官列侍俨成行。朝入青霄礼玉堂,夜扫白云眠石床。”②许道士有真官列侍,身披霓裳,也宛如神仙。韦应物的《清都观答幼遐》写当时罢职居清都观的李儋:“逍遥仙家子,日夕朝玉皇。兴高清露没,渴饮琼华浆。解组一来款,披衣拂天香。粲然顾我笑,绿简发新章。泠泠如玉音,馥馥若兰芳。浩意坐盈此,月华殊未央。却念喧哗日,何由得清凉。”③李儋虽然只是住在道观里,衣食谈吐已经如仙人下凡。卢纶的《太白西峰偶宿车祝二尊师石室晨登前巘凭眺书怀即事》有一段写自己偶宿两位道士的石室:“如何羁滞中,得步青冥里。青冥有桂丛,冰雪两仙翁。毛节未归海,丹梯闲倚空。逍遥拟上清,洞府不知名。醮罢雨雷至,客辞山忽明。”④虽然“毛节”句明言两位尊师尚未持羽节成仙,但赞美他们生活在青冥之中,有如“肌肤若冰雪”⑤的神人,洞府也可比上清,则已与仙人无异。类似的还有元结的《宿无为观》、韩翃的《赠别华阴道士》等等。

值得注意的是,在将道士神仙化的同时,有些诗作又通过细节的刻画使神仙洞天中的“仙家”具有人间生活的特征。如于鹄《过凌霄洞天谒张先生祠》记述自己寻访一位山里的高人:“志人(一作至人)爱幽深,一住五十年。悬牍(一作犊)到其上,乘牛耕药田。衣食不下求,乃是云中仙。山僧独知处,相引冲碧烟。……累歇日已没,始到茅堂边。见客不问谁,礼质无周旋。醉卧枕欹树,寒坐展青毡。折松扫藜床,秋果颜色鲜。炼蜜敲石炭,洗澡乘瀑泉。白犬舔客衣,惊走闻腥膻。”⑥这位“云中仙”住在茅舍,驾牛躬耕药田,见客毫无礼貌,坐卧洗漱任其自然。白犬舔客被腥膻味吓跑的小插曲,更为这位似仙非仙的至人增添了凡间的生活趣味。《山中访道者》也是写诗人历尽辛苦后,“忽然风景异,乃到神仙宅。天晴茅屋头,残云蒸气白。隔窗梳发声,久立闻吹笛。抱琴出门来,不顾人间客。山院不洒扫,四时自虚寂。落叶埋长松,出地才数尺。曾读上清经,知注长生籍。愿示不死方,何山有琼液”⑦。这个神仙同样不爱理睬人间访客,居处简陋朴野。但茅屋外的蒸气,隔窗传出的栉发声⑧,却是凡人的生活细节。《早上凌霄第六峰入紫溪礼白鹤观祠》则重在刻画“神仙居”富丽的环境:“渐近神仙居,桂花湿溟溟。阴苔无人踪,时得白鹤翎。忽然见朱楼,象牌题玉京。沉沉五云影,香风散蓑蓑。清斋上玉堂,窗户悬水精。青童撞金屑,杵臼声丁丁。膻腥遥问谁?稽首称姓名。若容在溪口,愿乞残云英。”⑨朱楼牌匾、玉堂清斋既是实写白鹤观的建筑,又是诗人想象中天帝所居的玉京。青苔上白

---

① 范之麟:《李益诗注》,第 47 页。

② 杨世明:《刘长卿集编年校注》,北京:人民文学出版社 1999 年版,第 440 页。此诗作者《全唐诗》卷 770 又作李延陵,应为刘长卿作。详佟培基《全唐诗重出误收考》,西安:陕西教育出版社 1996 年版,第 119 页辨析。

③ 陶敏、王友胜:《韦应物集校注》,第 314 页。

④ 刘初棠:《卢纶诗集校注》,第 318 页。

⑤ 《庄子·逍遥游》谓藐姑射山的神人“肌肤若冰雪”“不食五谷,吸风饮露”。

⑥ 《全唐诗》卷 310,第 3508 页。

⑦ 《全唐诗》卷 310,第 3508—3509 页。

⑧ 《云笈七签》卷 47“秘要诀法”有“栉发呪”。道士梳发前要叩齿,念“栉发呪”。

⑨ 《全唐诗》卷 310,第 3508 页。

鹤掉落的翎毛,窗户上悬挂的水精帘,使庄严的仙居宛如富贵人家的庭院。求道者在远远听到道童捣金屑的声音,回答了对外客的询问后,连仙人的面都没见到,全诗便戛然而止。这些情节又增加了此诗的小说趣味。李端《杂歌呈郑锡司空文明》则是写梦见仙人:“昨宵梦到亡何乡,忽见一人山之阳。高冠长剑立石堂,鬓眉飒爽瞳子方。胡麻作饭琼作浆,素书一帙在柏床。啖我还丹拍我背,令我延年在人代。乃书数字与我持,小儿归去须读之。”①此诗中的仙者虽然装束神态犹如古人,但做饭煮浆、床上置书、吃药拍背、嘱其读字,这些日常细事一气道来,作者好像遇见一位善待晚辈的长者。

可见这类诗中的神仙想象与李白之前的游仙传统大不相同:仙人确实存在于人世间,可以远求,也可以近观。他们的起居饮食,与道士大致相似,因此形貌可睹,动静可闻,并不虚无缥缈。实际上,诗人们是按照道士的生活环境来想象神仙的。诗中的仙境,也多半不在天上,而在山里,其实都是当时遍布天下名山洞府中的道观。这类诗在中唐前期古诗里较多,近体诗中也不少见。

三是取材于道教经典,以纪实的手法将仙道真人的故事还原成生动的生活场景。较早的如李康成《玉华仙子歌》,将一位名叫玉华的紫阳仙子当美女来赋咏,逐层铺写其转盼多姿、光彩照人的容貌,仙娥桂树、王母桃花等居处的景物,上元夫人和许飞琼不在身边的寂寞,“沧洲傲吏”企望在紫府瑶池与之相遇的遐想等等,虽是将《真诰》中的仙人典故组合在一起,但以人间宫苑的建筑格局为范本,构建出一个金阙璇阶、绮阁罗幕的富丽环境,使曾城昆仑这些虚无的仙境都变得宛然可见。② 韦应物《王母歌》:“众仙翼神母,羽盖随云起。上游玄极杳冥中,下看东海一杯水。海畔种桃经几时,千年开花千年子。玉颜眇眇何处寻,世上茫茫人自死。”③桃花千年一熟,虽取材于《汉武帝内传》,但从太空俯视,东海像一杯水那么渺小,则是韦应物的创意。顾况《曲龙山歌》末句“下看人界等虫沙,夜宿层城阿母家”④,以及李益《登天坛夜见海日》中“九州下视杳未旦”的视界与此相同,对李贺《浩歌》《梦天》的想象方式显然有直接的启发。韦应物《马明生遇神女歌》将《云笈七签》中的马明生传写成一首叙事体的七言长歌。后半篇“安期先生来起居,请示金铛玉佩天皇书。神女呵责不合见,仙子谢过手足战。大瓜玄枣冷如冰,海上摘来朝霞凝。赐仙复坐对食讫,颔之使去随烟升。乃言马生合不死,少姑教敕令付尔”⑤等句,虽取自太真夫人以马明生托付安期生之事,但将其他书籍中所记安期生食巨枣,“合则见人,不合则隐”⑥等传说组合在同一场景中,细致地描绘仙子在神女呵责时手脚颤抖、与安期生对坐吃枣、安期生向夫人复命的经过,人物的动作神情真切生动,都出自作者自己的想象。《汉武帝杂歌》三首其一取材于《汉武帝内传》,前半首描写王母意欲与汉武帝相会却又踌躇徘徊的情景:“王母摘桃海上还,感之西过聊问讯。欲来不来夜未央,殿前青鸟先回翔。绿鬓萦云裾曳雾,双节飘摇下仙步。白日分明到世间,碧空何处来时路。玉盘捧桃将献君,踟蹰未去留彩云。”将王母犹豫不决的意态写得好像人间与情人约会的女子。后半首写几经沧桑后王母对汉武帝的思念:“花开子熟安可期,邂逅能当汉武时。颜如芳华洁如玉,心念我皇多嗜欲。”⑦细腻的心理活动也与人间害相思病的女子无异。他的《学仙》二首写刘伟道成仙的经过、《萼绿华歌》赞美女仙萼绿

---

① 《全唐诗》卷 284,第 3239 页。

② 《全唐诗》卷 203,第 2129 页。李白也有一首《上元夫人》:“嵯峨三角髻,馀发散垂腰。裘披青毛锦,身著赤霜袍。手提嬴女儿,闲与凤吹箫。”(王琦:《李太白全集》,北京:中华书局 1977 年版,第 1029 页)但只是形容上元夫人的妆扮,没有更具体的情景描绘。

③ 陶敏、王友胜:《韦应物集校注》,第 563 页。

④ 王启兴、张虹:《顾况诗注》,第 266 页。

⑤ 陶敏、王友胜:《韦应物集校注》,第 564 页。

⑥ 《史记·封禅书》载方士李少君言。《史记》卷 28,北京:中华书局 1959 年版,第 1385 页。

⑦ 陶敏、王友胜:《韦应物集校注》,第 583 页。

华,都是取材于《真诰》的神仙故事。由于道经故事本身就带有传奇性以及叙事性,再经诗人发挥,就更加真切具体了。

除了取材于道经以外,还有些诗歌是根据历史记载或典故发挥的奇想。如韦应物《汉武帝杂歌》其二写汉武帝置承露盘,如何以“仙人方”合成上药,汉武帝在“柏梁沉饮自伤神”的情景①。其三将《汉书·武帝纪》中“自寻阳浮江,亲射蛟江中,获之”的一段记载,发挥成万人观看武帝射蛟的生动场面②。类似韦应物以上诗作的还有顾况的《悲歌》其六,根据《史记·封禅书》中所记黄帝在鼎湖升天的故事,想象黄帝得仙以后的情景:“周流三十六洞天,洞中日月星辰联。骑龙驾景游八极,轩辕弓剑无人识,东海青童寄消息。”③这个故事虽然是熟典,但前人从未想过黄帝升天后将会如何。诗人却想到黄帝会游遍道经所说三十六“洞天福地”和九州八极。而他的弓箭,因为被不能随他上天的小臣们拔掉龙髯而坠落地面,日久天长就没人认识了,只有东海的青童天君偶尔会给人间带来他的消息。这些诗都是“探寻前事”④,根据生活经验来还原具体的历史场景,甚至敷衍出更多的后续故事。这种取材构思方式与新的神仙想象方式结合在一起,为李贺、李商隐等中晚唐诗人开启了法门。

将以上三类思路合而观之,不难见出,仙境的现实化、神仙的凡人化,道士的神仙化,加上将道经故事和历史典故还原为现实情景,都使原来虚无缥缈的神仙世界落到实处,与凡俗生活场景相互交融,成为大历、贞元时期部分古诗中神仙想象变异的主要趋向。

二、想象方式的变异与体式的关系

中唐前期诗人众多,风格各异,但在部分古诗中神仙想象方式却呈现出一致的趋向。其原因何在呢?笔者认为可以分别从内因和外因两方面去思考。内在的原因应与天宝以来诗歌体式的变化有关。主要体现为古诗与近体诗表现功能的差异愈益明显,同样的内容,在不同的诗体中会有不同的表现方式。这种差异在诗人的神仙想象中尤为突出。

从上文所举例诗来看,采用的体式都是中长篇五、七言古诗或乐府。这些诗歌的共同特点是具有鲜明的叙述性和故事性。五言诗如李益、刘长卿、韦应物、卢纶、于鹄等人的作品全部是从头到尾详细记述自己进山寻访道人的经过,仙者的容貌神情乃至生活细节均追求刻画细致,可说是充分发挥了五言古诗以叙述节奏贯穿全诗的特长。五古叙述节奏的加强,在大历以前主要见于杜甫的诗歌。杜甫深入发掘五古以单行散句叙述的潜力,加大连贯叙述的密度和句段节奏的紧凑感,探索了在诗歌中展开叙述的多种表现方式,使五言古诗本来便于叙述的特长在中长篇里得到最大程度的发挥。⑤ 而这些特征在大历时期访道求仙的诗歌里出现,则说明当时不少诗人都把握了五古的这种特征。

七言古诗在盛唐主要以抒情为主。只有杜甫在部分“行”诗中发现其布局严谨、筋脉紧贯的体式特征,又在一部分无歌行题的七古中发现其散句单行的线性节奏,脉络紧凑和连贯更接近五古。二者节奏相近,均适宜于连贯叙述,因而写出了部分叙述性较强的七言古诗⑥。上文所举李益《登天坛夜见海日》、刘长卿《望龙山怀道士许法稜》、李端《杂歌呈郑锡司空文明》等诗,均为无歌行题的七言古诗,与杜甫一样都是以叙述句调描写遇仙场景。杜甫的部分题画、咏物和酬人的“歌”诗往往以奇幻浪漫的想象助推抒情高潮,这一特征也见于上文所举顾况的《金珰玉珮歌》《龙宫操》、

① 陶敏、王友胜:《韦应物集校注》,第 585 页。

② 陶敏、王友胜:《韦应物集校注》,第 587 页。

③ 王启兴、张虹:《顾况诗注》,第 104 页。

④ 杜牧:《李长吉歌诗叙》:“贺能探寻前事。”王琦:《李贺诗歌集注》,上海:上海古籍出版社 1978 年版,第 4 页。

⑤ 见葛晓音:《从五古的叙述节奏看杜甫“诗中有文”的创变》,香港《岭南学报》复刊第 5 辑,2016 年 3 月,第 221—242 页。

⑥ 见葛晓音:《杜甫长篇七言“歌行”古诗的抒情节奏和辨体》,《文学遗产》2017 年第 1 期。

韦应物的《古剑行》、卢纶的《慈恩寺石磬歌》《难绾刀子歌》等诗歌里。但杜甫并无以“歌”诗叙述故事的诗例。而韦应物的《马明生遇神女歌》、顾况《梁广画花歌》更将本来以抒情为主的七言“歌”变成了叙事体。《王母歌》《汉武帝杂歌》三首虽然以抒情语调为主,其中人物心理的细致描写却也是传统歌诗中不多见的。这些又是对杜甫七古的进一步发展。

叙述性和故事性都要求场景描绘的写实和细节的具体,因此必然将虚无的想象坐实为眼前直观的景象,凡俗常见的生活经历便成为有助于想象的有益经验。这是五七言古诗采用叙述节奏容易使神仙想象落到实处的体式原因。如果观看相同题材的五七言近体和绝句,这一原理可以得到进一步证实。中唐前期访道求仙的诗歌不在少数,特别是送别道士一类应酬诗,远较盛唐多见。但在采用近体写作时,很少有上述古诗的那种奇想。以下仍举上文几位作者相同题材的近体诗为例,以便比较。这类近体诗的写法不外乎两种方式。一是沿袭盛唐近体追求意境营造的传统,着重描写道士生活环境的清静:如韦应物的七绝《答东林道士》:“紫阁西边第几峰,茅斋夜雪虎行踪。遥看黛色知何处,欲出山门寻暮钟。”①诗中的东林道士可望而不可即,只能通过遥看紫阁峰的黛色,循着黄昏的钟声和雪夜的虎迹去想象,意境的空灵正与他的《寄全椒山中道士》相同。于鹄《宿王尊师隐居》:“夜爱云林好,寒天月里行。青牛眠树影,白犬吠猿声。一磬山院静,千灯溪路明。从来此峰客,几个得长生?”②着意描绘了月夜山院周边的云林之美和峰溪之静。《赠王道者》③与此类似,只是更侧重道者门前行迹稀少的寂寞。顾况《望简寂观》:“青嶂青溪直复斜,白鸡白犬到人家。仙人住在最高处,向晚春泉流白花。”④虽用《抱朴子》所说入山采芝草需抱白鸡、牵白犬的典故,但这首诗着重描写了庐山简寂观周边山青水绿的美景。《寻桃花岭潘三仙姑台》:“桃花岭上觉天低,人上青山马隔溪。行到三姑学仙处,还如刘阮二郎迷。”⑤也是写此处仙迹山高水深、令人目迷的景色。《夜中望仙观》:“日暮衔花飞鸟还,月明溪上见青山。遥知玉女窗前树,不是仙人不得攀。”⑥则是以略带游戏的口吻写出青山明月之下女道观被清溪花树环抱的环境。卢纶《蓝溪期萧道士采药不至》:“春风生百药,几处术苗香。人远花空落,溪深日复长。病多知药性,老近忆仙方。清节何由见? 三山桂自芳。”⑦以蓝溪花落水深的美景烘托出采药道士不至的惆怅,正是盛唐诗中常见的清空意境。

二是以神仙意象或典故作为夸饰,赞美道士修炼的道行和生活环境,多见于送别寄赠类诗作。例如顾况五律《送李道士》:“人境年虚掷,仙源日未斜。羡君乘竹杖,辞我隐桃花。鸟去宁知路,云飞似忆家。莫愁客鬓改,自有紫河车。”⑧以人境年光之短暂与仙境日月之长久加以对比,羡慕李道士可以到桃花源去隐居,用费长房“乘竹杖”的典故只是说明李道士要去学仙。李益《同萧炼师宿太一庙》:“微月空山曙,春祠谒少君。落花坛上拂,流水洞中闻。酒引芝童奠,香馀桂女焚。鹤飞将羽节,遥向赤城分。”⑨诗里以“少君”美称萧炼师,将男女道童誉为“芝童”“桂女”,最后两句预祝萧道士修炼成仙。但一望而知是写萧道士在太乙庙春祭的场面。《寻纪道士偶会诸叟》:“山阴寻道士,映竹羽衣新。侍坐双童子,陪游五老人。水花松下静,坛草雪中春。见说桃源洞,如今

① 陶敏、王友胜:《韦应物集校注》,第 309 页。
② 《全唐诗》卷 310,第 3501 页。
③ 《全唐诗》卷 310,第 3505—3506 页。
④ 王启兴、张虹:《顾况诗注》,第 225 页。
⑤ 王启兴、张虹:《顾况诗注》,第 234 页。
⑥ 王启兴、张虹:《顾况诗注》,第 234 页。
⑦ 刘初棠:《卢纶诗集校注》,第 292 页。
⑧ 王启兴、张虹:《顾况诗注》,第 158 页。
⑨ 范之麟:《李益诗注》,第 65 页。

犹避秦。”①也是用“羽衣”称美道士服,而西岳之灵“五老人”只不过是题中的“诸叟”,全诗都是赞美纪道士住处之幽静犹如桃源。《长社窦明府宅夜送王屋道士常究子》:“旦随三鸟去,羽节凌霞光。暮与双凫宿,云车下紫阳。天坛临月近,洞水出山长。海峤年年别,丘陵徒自伤。”②诗人送王屋道士常究子归天坛山,将他美化成手持羽节追随三青鸟的仙人。又以仙人王乔比喻窦明府,也乘着双凫随常道士的云车下了神仙洞府。卢纶《送道士郄彝素归内道场》:“病老正相仍,忽逢张道陵。羽衣风淅淅,仙貌玉棱棱。叱我问中寿,教人祈上升。楼居五云里,几与武皇登?”③这个身披羽衣、仙貌威严的张天师其实只是诗人眼里的郄道士形象。《送王尊师》:“梦别一仙人,霞衣满鹤身。旌幢天路晚,桃杏海山春。种玉非求稔,烧金不为贫。自怜头白早,难与葛洪亲。”④同样是以霞衣骑鹤、天路仙幢、仙人种桃杏、以及种玉、烧金等神仙意象美化王道士。李端的七律《赠道者》,则用王子乔乘鹤、淮南子枕中鸿宝苑秘书、八公与淮南王鸡犬随之升天等典故送道士入山。⑤ 这类与道士交往的近体诗似乎也是将道士写成神仙,但与一般的送别寄赠类近体诗一样,只是笼统地用常见的神仙典故形容对方身份,虚饰多而实写少,并无奇特的构思和场景描绘。

其他大历诗人与道士交游的作品也不在少数,且大多用近体,尤其在送别诗中用神仙意象夸饰道士已经成为一种常见的程式。此外也有一些重在描写道观环境的作品,如钱起《东陵药堂寄张道士》《寻华山云台观道士》《夕游覆釜山道士观因登玄元庙》;司空曙《送张炼师还峨嵋山》;秦系《题茅山李尊师山居》⑥、于鹄《赠王道者》等,皇甫冉尤喜游宿道观,也多写道士,称自己的闲居生活就是“远山期道士,高柳觅先生”⑦,但主要以五律、七绝美化道观环境,如《题蒋道士房》:“轩窗缥缈起烟霞,诵诀存思白日斜。闻道昆仑有仙籍,何时青鸟送丹砂。”⑧这类写道士或道观的近体诗所用的意象大抵不出羽衣乘鹤、霞光仙幢、青鸟云车、炼丹烧金之类,综合起来观察,自可明白这只是当时诗人与道士应酬的一种熟套。所以虽然同是使道士神仙化,但是近体诗为其体式所限,仍然遵守着传统的表现方式。相比之下,古体诗中的同类题材,虽然也有类似的理路可寻,但是一经落实到具体的细节,转化为不同的情境或过程描写,便容易变化出奇。可见某些古诗中神仙想象的变异,与体式的表现原理密切相关。

三、中唐前期文人神仙想象的社会心理基础

除了体式表现的因素以外,中唐某些古诗中神仙想象变异的更深原因还在盛唐道教的普及在文人们心理上引起的变化。李唐以道教为国教,但从上层统治者到士大夫,对道教的信仰状况在天宝以后呈现出明显的差异。当代的道教研究著作对于初盛唐的描述较为详尽。而对于中晚唐,除了帝王崇道的一些举措以外,民间信奉道教的情况便不得其详。笔者通过综合唐代各种诗文笔记资料所透露的零散消息,发现李唐道教在盛唐以后转化的主要趋势是从政治化转为世俗化。初盛唐帝王与道教的政治联系密切,以解释天命获得帝王尊奉的茅山道派传人一直在宫廷里享有特殊礼遇。中晚唐时期道教修炼长生的功能取代了前期干预政治的作用,这一变化正是文人神仙想象变异的社会心理基础。具体表现在以下几方面:

首先是皇帝崇尚道教的重心由咨询理国之道

① 范之麟:《李益诗注》,第 64 页。
② 范之麟:《李益诗注》,第 16 页。
③ 刘初棠:《卢纶诗集校注》,第 98 页。
④ 刘初棠:《卢纶诗集校注》,第 543 页。
⑤ 《全唐诗》卷 286,第 3272 页。
⑥ 此诗一作严维,尚难确认作者。
⑦ 《闲居作》,《全唐诗》卷 250,第 2828 页。
⑧ 《全唐诗》卷 250,第 2821 页。

向寻求长生久视之道转移:初盛唐帝王所崇信的茅山道派自南朝以来一直有干预政治的传统。刘宋时,由茅山道士陆修静创立的南天师道开始兴盛。梁陶弘景继陆修静之后,运用“天命”“神示”的谶纬学,为梁武帝篡夺南齐政权提供依据,成为“山中宰相”。其传人王远知在隋唐禅代之际,向李渊密告符命。后又告秦王将为太平天子。由于他们都能适应政权易主的需要,在时世变革中发挥“藏往知来,察幽鉴远”①的作用,茅山道派才成为李唐皇权最尊崇的道派。此后其传人潘师正、司马承祯虽不再以符命、谶记取信于帝王,但仍以阴阳术数和理国之道应对人君,具有强烈的用世参政意识,所以被称为五代“皆以阴功救物,为王者师”②。陈子昂与司马承祯等结为“方外十友”,李白与茅山派传人吴筠结交,都是抱着经世的大志,希望在政治上有所作为。③

然而从盛唐后期开始,历代君王对道教的兴趣很快转向斋醮祈福、祈求长生。转变的关键当然首先是由于唐玄宗天宝年间大事崇道,他本人到晚年也开始服药炼丹。安史之乱后,唐肃宗特别重视斋醮祈禳活动,代宗大历年间屡次在东岳“修金箓斋醮”④,修建道观,写经造像。钱起《朝元阁赋》说:“汉武求仙,望蓬莱于海上;吾君有道,致方士于人间。”⑤大致能概括玄宗到代宗崇道的特点。德宗、宪宗起初不信巫祝怪诞之事,但后来也都转为崇尚道术。尤其“唐宪宗好神仙不死之术”⑥,并服方士柳泌金丹药⑦。穆宗即位后不久也因饵药弃世。唐敬宗更是到处访异人、求仙药,供奉道士,大修道场。武宗宠信道士赵归真,修望仙台,“颇服食修摄,亲受法箓”⑧,最后因药躁而重病早死。宣宗即位后虽曾整顿道教,但晚年照样访道求丹,死于服药。唐僖宗尤信道术灵验之事,希望依靠斋醮、祈祷发挥老君的保护神作用,平定国内大乱。此时茅山道士吴法通、太清宫住持吴崇玄等虽然都受到优宠,但依靠法事已经无法挽回唐王朝崩溃的命运。

其次,由于开元以来道经和道观在地方州郡的普及,促使更多的士大夫崇信道教的灵迹。从先天年开始,太清观主史崇玄编修《一切道经音义》,唐玄宗又在开元年间命人修成中国历史上第一部道藏—《开元道藏》,并于天宝七载诏“令崇玄馆即缮写分送诸道采访使,令管内诸道转写。其官本便留采访,至郡,亲劝持诵”⑨。这就使道经颁布到州郡,在民间社会广为人知。初盛唐时,文献中所见道观除了两京以外,主要在华山、嵩山、茅山、缑氏山、王屋山。司马承祯在玄宗时上《请五岳别立斋祠所疏》,认为原来的“五岳神祠,山林之神,非正真之神也”,要求按道教系统“别立斋祠”,使“五岳皆有洞府,有上清真人降任其职”,“冠冕章服,佐从神仙,皆有名数”⑩。以此为开端,五岳及各地名山才按道教的仙真“名数”设立宫观,形成“天洞区畛,高卑乃异,真灵班级,上下不同。又日月星斗,各有诸帝”⑪的秩序。安史乱中各地道观虽遭到不同程度的破坏,但肃、代以来又得到修葺保护⑫。肃宗还“以王屿为相,尚

① 唐中宗:《赠王远知金紫光禄大夫诏》,《全唐文》卷 16,上海:上海古籍出版社 1990 年影印,第 81 页。

② 权德舆:《中岳宗元先生吴尊师集序》,《全唐文》卷 489,第 2214 页。

③ 参见拙文《从“方外十友”看道教对初唐山水诗的影响》。

④ 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社 1988 年版,第 156、159 页。

⑤ 《全唐文》卷 379,第 1703 页。

⑥ 《太平广记》卷 47“唐宪宗皇帝”,北京:中华书局 1961 年版,第 290 页。

⑦ 《旧唐书》卷 15《宪宗本纪》,北京:中华书局 1975 年版,第 471 页。

⑧ 《旧唐书》卷 18《武宗本纪》,第 610 页。

⑨ 陈国符:《道藏源流考》,北京:中华书局 1963 年版,第 121 页。《混元圣纪》卷九,《正统道藏》第 30 册,天津:天津古籍出版社 1987 年影印,第 23837 页。

⑩ 《全唐文》卷 924,第 4267 页。

⑪ 司马承祯:《天地宫府图序》,《全唐文》卷 924,第 4271 页。

⑫ 《旧唐书》卷 11,《代宗本纪》:“大历十二年己亥,天下仙洞灵迹禁樵捕。”《旧唐书》卷 12《德宗本纪》:“贞元五年三月诏:自今州府寺观,不得俗客居住,屋宇破坏,各随事修葺。”

鬼神之事,分遣女巫遍祷山川”①。而且道士编制得以补充,数量大大增加②。中晚唐时四川、福建、江苏、江西等属州都有道观的碑铭、仙坛记、祠庙碑、庙碣等传世。不少州府为逢迎皇帝,经常报称老君“垂迹”,如通化郡、楚州、果州、长安县、阆州、徐州等地,晋州、台州、亳州刺史也都纷纷上奏老君现身,且不断出现祥瑞③。原来只向帝王透露天命的真君,变得越来越大众化,各地普通官吏乃至百姓都可以见到,这也说明老君信仰在州郡更加普及。

道观和道士遍布天下,老君灵迹到处可见,使部分士大夫对道经中诸仙的事迹更加熟悉,也越来越相信神仙的灵验。如颜真卿大历三年所写《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》记述华姑种种“灵异昭彰”,并说:“麻姑得道于名山,南真升仙于龟原,华姑鹤翥于兹岭,琼仙妙行,接踵而去。非夫天地肸蛊,从古以然,则何以仙气氤氲,若斯盛者? 真卿幸因述职,亲睹厥猷,若默而不言,则来者奚述?”④他又有《晋紫虚元君领上真司命南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》⑤,记述《真诰》所记载的女仙南岳夫人魏华存。并说华姑发现的石井山古迹,正是魏夫人设坛场之处。此外其《抚州南城县麻姑山仙坛记》⑥,也记述了道经中的著名神仙麻姑的事迹。这些记和碑铭对诸仙的描述都非常详细真切⑦,不难见出颜真卿信仰的虔诚。中晚唐时撰写灵验记的作者也有增多,据杜光庭《道教灵验记序》说:“成纪李齐之《道门集验记》十卷,始平苏怀楚《玄门灵验记》十卷,俱行于世。今访诸耆旧,采之见闻,作《道教灵验记》,凡二十卷。”⑧可见在杜光庭之前已有这类灵验记传世,民间有关的传闻也不少。此外,专门记述神仙事迹的著作有道士杜光庭的《录异记》《神仙感遇录》《仙传拾遗》《墉城集仙录》,沈玢《续仙传》等等。唐代笔记中的《龙城录》《玄怪录》《续玄怪录》《博异志》《纂异记》《刘宾客嘉话录》《独异志》《宣室志》《杜阳杂编》《剧谈录》等等均作于中晚唐,大多数都有神怪灵异的记载,其中亦不乏神仙道术灵验的故事。甚至连文人诗赋也有以神仙通灵之类语词押韵者,如钱起《盖地图赋》以“圣德感通灵仙降献为韵”⑨,康僚《汉武帝重见李夫人赋》以“神仙异术变幻通灵” 为韵⑩,王棨

① 李肇:《国史补》,《唐五代笔记小说大观》上册,上海:上海古籍出版社 2000 年版,第 165 页。

② 如《册府元龟》“帝王部”卷 52“崇释氏第二”载:“广德二年四月壬申,以玄宗讳日,度僧道凡数百人;乙酉,以肃宗讳日,度僧道凡数百人。”“(大历)四年正月,帝以章敬皇后忌辰,度僧尼道士凡四百人。”“帝王部”卷 54“尚黄老第二”:“(大历)八年正月乙未,敕天下寺观僧尼、道士不满七人者,宜度满七人,三十以上者更度一七人。二七以下者更度三人。”“九年四月丙戌,肃宗忌日,度尼僧道士凡二百馀人。”“十三年乙巳,新作乾元观,置道士四十九人”等。明刻初印本。

③ 如杜光庭《历代崇道记》中所载“至德二载三月十八日,混元现于通化郡云龙岩”;“代宗初,于楚州安宜县获八宝”;“德宗贞元十年混元潜使金母累降于果州金泉山”,女真谢自然白日升天,三日后归来告刺史李坚,老君住在天上玉堂。敬宗宝历三年,长安县主簿见老君白衣告之,御驾所经之路有井当填。其年柳公权又见混元立于白莲花上。文宗开成二年,阆州刺史于嘉陵江上小山前见崖壁石纹自成老君真像。唐懿宗咸通年间,徐州逆寇作乱,百姓见到老君从太清宫乘空向南,黑雾弥漫使群贼迷路等等。《杜光庭纪传十种辑校》,北京:中华书局 2013 年版,第 367—371 页。

④ 《全唐文》卷 340,第 1523 页。

⑤ 《全唐文》卷 340,第 1526—1528 页。

⑥ 《全唐文》卷 338,第 1514 页。

⑦ 此外如徐太亨《丈人祠庙碑》(《全唐文》卷 351)为道家第五宝仙九室之天青城山而作。张绍《武夷山冲佑宫碑》(《全唐文》卷 872)为道经中第六升化真元之洞天而作。徐铉《重修筠州祈仙观记》(《全唐文》卷 883)为东晋黄真君上升之地而作,不能列举。

⑧ 《杜光庭纪传十种辑校》,第 154—155 页。

⑨ 《全唐文》卷 379,第 1704 页。

⑩ 《全唐文》卷 757,第 3483 页。

《吞刀吐火赋》以“方士有如此之术焉”为韵①等。

除了灵异的传闻以外,茅山道传人吴筠在玄宗时还曾从理论上阐发神仙的可信性。他在《神仙可学论》和《形神可固论》两篇文章中指出当世之士不能“窥妙门”的原因在离仙道有“七远”。权德舆《吴尊师传》说吴筠在安史之乱中“东游会稽,常于天台、剡中往来,与诗人李白、孔巢父诗篇酬和,逍遥泉石。人多从之”,“文集二十卷。其《元纲》三篇《神仙可学论》尤为达识之士所称。凡为文词理疏通,文采焕发。每制一篇,人皆传写”②。可见吴筠此说对当时文人的影响之大。大历以来不少文人因相信神仙而对“子不语怪力乱神”的古训提出了怀疑,如顾况在评论戴君孚《广异记》一书时列举古往今来种种异象及“志怪之事”,认为“大钧播气,不滞一方”,因“古文‘示’字如今文‘不’字”,“子不语”应理解为“圣人所以示怪力乱神,礼乐刑政,著明圣道以纠之”。③ 李筌《黄帝阴符经疏序》自称“少室达观子李荃,好神仙之道,常历名山,博采方术。至嵩山虎口岩,石壁中得《阴符》”,是魏真君二年寇谦之所藏。后又在骊山见一位一千八百岁的老母能道黄帝阴符上文字,并“出丹书符冠,杖端刺筌口,令跪而吞之”,“乃坐树下说阴符元义”,以证明“筌所注阴符并依骊山母所说”。④ 沈玢则将所有关于神仙的见闻都铭记在心,编录其事以补史书之阙:“玢生而慕道,常愧积习,自幼及长,游历宦途,周游寰宇,凡接高尚所说,或览传记,兼复闻见,皆铭于心而书于牍。”⑤直到五代,徐铉还说:“夫神仙之事,史臣不论。……然而载籍之间,微旨可得。《书》云‘三后在天’,《诗》云‘万寿无疆’,斯皆轻举长生之明效也。及周汉而降,则事迹彰灼,耳目不诬。天人交感,民信之矣。”⑥总之,中唐虽然也有梁肃《神仙传论》、李德裕《祥瑞论》这类以理性批评神怪之说的文章,但神仙可学、形神可固的信念已经深入到更多的官僚士人心中。

其三,随着神仙之说的影响愈益扩大,中晚唐文人与道士的交往也远比初盛唐频密。如颜真卿记他在乾元二年“以昇州刺史充浙西节度时”与茅山道派传人李含光的交往:“遂专使致书于茅山,以抒诚恳。先生特令韦炼师景昭复书于真卿,恩眷绸缪。……真卿与先生门人中林子、殷淑、遗名、韦渠牟尝接采真之游,绪闻含一之德。”⑦其《浪迹先生元真子张志和碑铭》还提到道士张志和在会稽隐居,刘太真等十五位文士“因赋柏梁之什”,以诗美之⑧,陈少游为之创“大夫桥”,陆羽、裴修等都曾诣问。杜光庭《毛仙翁传》提到一大批中唐名人与毛仙翁的交往:“今睹朝彦赠仙翁文集,果符长沙之事⑨。裴晋公度、牛公僧孺、令狐公楚、李公程、李公宗闵、李公绅、杨公嗣复、杨公於陵、王公起、元公稹、当代之贤相也。白公居易、崔公郾、郑公尉澣、李公益、张公仲方、沈公传师、崔公元略、刘公禹锡、柳公公绰、韩公愈、李公翱,当代之名士也。望震寰区,名动海岛。或师以奉之,或兄以事之,皆以师为上清品人也。或美其登仙出世,或纪其孺质婴姿,或异其藏往知来,或叙其液金水玉,霞绮交烂,组绣相宣,盖玄史之盛事也。”⑩这张名单几乎囊括了中唐所有的名人,或许有夸大的嫌疑,但至少可以看出当时的道

① 《全唐文》卷 770,第 3555 页。
② 《全唐文》卷 508,第 2287 页。
③ 顾况:《戴氏广异记序》,《全唐文》卷 528,第 2377 页。
④ 《全唐文》卷 361,第 1622 页。
⑤ 沈玢:《续仙传序》,《全唐文》卷 829,第 3872 页。
⑥ 徐铉:《重修筠州祈仙观记》,《全唐文》卷 883,第 4091 页。
⑦ 《有唐茅山元靖先生广陵李君碑铭》,《全唐文》卷 340,第 1524 页。
⑧ 《全唐文》卷 340,第 1524—1525 页。
⑨ 指大中年间毛仙翁搭救张为,使之摆脱木偶鬼之事。一般认为这些朝彦赠毛仙翁的诗都是杜光庭编造,但中华书局《杜光庭纪传十种辑校》附录《毛仙翁传》校记已厘正此说,指出《宋志》著录了牛僧孺、韩愈等人《送毛仙翁诗集》一卷。杜光庭此文是读此诗集的感想,而非编者之序。见《杜光庭纪传十种辑校》第 938—939 页。
⑩ 《杜光庭纪传十种辑校》第 937 页。

士在达官名流中有广泛的人脉,名单中也确有不少文人对神仙之道怀有浓厚兴趣,这在初盛唐文献中是见不到的现象。这就不难理解中唐文人寄赠、寻访、送别道士的诗歌大增的原因了。

由于对神仙之道的向往,中唐甚至出现了士人弃官入道的现象。较典型的例子如顾况:“入佐著作,不能慕顺,为众所排,为江南郡丞。累岁脱縻,无复北意,起屋于茅山,意飘然若将续古三仙,以寿九十卒。”①《尚书故实》《唐摭言》《唐才子传》都记载了他得道化解的传闻。顾况自己的《崦里桃花》也说到“老人方授上清箓”②,并写过《朝上清歌》《步虚词》等,应受过道箓。此外还有“贞元七年四月吉州刺史阎寀上言请为道士,从之,赐名‘遗荣’”③。戎昱《送吉州阎使君入道二首》其二说:“庐陵太守近隳官,霞帔初朝五帝坛。”④正是赞美此事。《唐摭言》卷八“入道”节还说:“戴叔伦,贞元中罢容管都督,上表请度为道士;萧俛自右仆射表请度为道士;蒋曙,中和初自起居郎以兄弟因乱相离,遂屏迹丘园,因应天令节奏请入道。从之。”⑤其实当时入道的官员远不止此数人,如肃宗时进士刘商也因爱好道术而于贞元时弃官入扬州,隐居宜兴山里。杜光庭将他列入《仙传拾遗》之中。皇甫冉《送郑员外入茅山居》是写郑员外弃官携全家入道:“但见全家去,宁知几日还。”“冠冕情遗世,神仙事满山。”⑥戎昱《送王明府入道》是送一位县令入道⑦。张南史《送李侍御入茅山采药》说这位侍御“苦县家风在,茅山道录传,聊听骢马使,却就紫阳仙”⑧。有的官员辞职以后就住在道观里,如韦应物《清都观答幼遐》中所写的李儋。至于早年当过道士的韦渠牟,曾在山中学过道的崔备⑨,则是先学道而后入仕。权德舆《酬李十二兄主簿马迹山见寄》⑩也写到“方外士殷焕然”与其从舅权原均在马迹山“探异好古”、读书修真的事迹。这些先后有学道、入道经历的官员对于其他文士的影响之大可想而知。所以当时表示过学道愿望的官员士人也很多。例如李端曾希望“学仙去来辞故人”⑪,《酬前驾部员外郎苗发》还曾写到自己“煮玉矜新法,留符识旧仙”的生活⑫,并对卢纶表示“终期入灵洞,相与炼黄金”⑬。连李华都有“愿饵药扶寿,以究无生之学”⑭的想法。其《仙游寺》说:“早窥神仙箓,愿结芝术友。安得羡门方,青囊系吾肘。”⑮可以代表当时许多文人的心愿。

自中唐前期兴起的文人好道之风造成了诗文中神仙想象方式的趋同。在众多唐人笔记中,洞府仙境犹如人间巨富之家,亭台楼阁、花园一应俱全,进入山里,甚至来到郊外,随时可能遇见。神仙又往往幻化为俗人或道士,混迹于人间。他们不但能预知吉凶祸福,也像凡人一样知恩图报,能医治疾病、奖善惩恶。韩翃《赠别华阴道士》描绘当时道士在人间和仙境自由往来变化的情境,与笔记小说中的仙人行迹完全相同:“紫府先生旧同学,腰垂彤管贮灵药。耻论方士小还丹,好饮仙

① 皇甫湜:《唐故著作佐郎顾况集序》,《全唐文》卷 686,第 3113 页。
② 王启兴、张虹:《顾况诗注》第 254 页。
③ 《唐会要》卷 50“尊崇道教·杂记”。《唐会要》第九册,第 881 页。丛书集成初编,上海:商务印书馆 1936 年版。
④ 《全唐诗》卷 270,第 3012 页。
⑤ 《唐摭言》卷八,《唐五代笔记小说大观》下册,上海:上海古籍出版社 2000 年版,第 1651 页。
⑥ 《全唐诗》卷 250,第 2819 页。
⑦ 《全唐诗》卷 270,第 3014 页。
⑧ 《全唐诗》卷 296,第 3357 页。
⑨ 崔备:《使院忆山中道侣兼怀李约》,《全唐诗》卷 318,第 3586 页。
⑩ 《全唐诗》卷 322,第 3621 页。
⑪ 李端:《杂歌呈郑锡司空文明》,《全唐诗》卷 284,第 3239 页。
⑫ 《全唐诗》卷 286,第 3276 页。
⑬ 李端:《长安书事寄卢纶》,《全唐诗》卷 286,第 3278 页。
⑭ 李华:《云母泉诗序》,《全唐诗》卷 153,第 1587 页。
⑮ 《全唐诗》卷 153,第 1589 页。

人太玄酪。芙蓉山顶玉池西,一室平临万仞溪。昼洒瑶台五云湿,夜行金烛七星齐。回身暂下青冥里,方外相寻有知己。卖鲊市中何许人,钓鱼坐上谁家子。青青百草云台春,烟驾霓衣白角巾。露叶独归仙掌去,廻风片时谢时人。”①仙人道行如此之高,也随时可能会以卖鱼人和钓鱼翁的身份出现在市集。这首诗可以说典型地概括了当时文人心目中的神仙形象。沈玢《续仙传序》对于神仙世界有更为具体的描述:“大哉神仙之事,灵异罕测。……及其成也,千变万化,混迹人间。或藏山林,或游城市。其飞升者,多往海上诸山。积功已高,便为仙官。卑者犹为仙民。何者? 十洲间动有仙家数十万,耕植芝田,课计顷亩,如种稻焉。是有仙官分理仙民及人间仙凡也。”②这就完全按人间社会的秩序建构起一个同样具有官民等级的以耕植为生的神仙世界,将所有的神仙想象都纳入了现实生活的逻辑。至此,陈子昂、李白诗中对于元化之道、天命循环的深刻思考已经被彻底消解。剩下的只有无限延长生命的渴望,对神仙自在生活的企羡,甚至窥探神仙私密(包括男女感情)的好奇。于是,原来虚无缥缈的仙境在众多笔记诗文不同角度的描述中,也变得轮廓越来越清晰,虽然是一个永生的世界,却又像是人间世的翻版。

综上所论,由于短暂生命和永恒天道的对比,促成了人类对神仙世界的向往;道经故事本身的叙事性和传奇性,使某些耳熟能详的神仙形象深入人心,成为文人知识结构的一部分;道教和道观的普及又使仙境落实到现实生活中,加强了神仙混迹于人间的可信性,以及神仙可学的认知度,甚至导致部分文人视入道为生命的最终归宿,中唐诗歌中神仙想象的世俗化也就成为必然的趋势。这个直观的神仙世界虽然缺乏理性思辨的深度,中唐奇险派诗人却正是藉此重构了天国和海外仙山的美好图景,才为唐代诗歌史开拓出另一片浪漫想象的新天地。

The Variation of the Imagination About Immortals: A Fantastic Idea in the Poems of the Early Stage of the Mid-Tang Dynasty

Ge Xiaoyin

(*Department of Chinese Language and Literature*, *Peking University*, *Beijing*, 100871, *China*)

Abstract: The style of advocating fantasy (尚奇) in Mid-Tang poems was a phenomenon of creation integrated by multi-elements of expression. The variation in the way of imagination about immortals in some ancient-style poems from Tianbao (天宝) period to Zhenyuan (贞元) period, and then to Dali (大历) period can be seen as one of the origins of this style. Its way of imagination was fundamentally characterized with the construction of the immortal world according to the logic in real life. This variation of ideas was partly caused by the prosody of ancient-style poems, and was also based on the social mentality about imagined immortals in the Mid-Tang Dynasty. After the armed rebellion led by An Lushan and Shi Siming (安史之乱), the emperors advocated Taoism for the sake of seeking for a way to eternal life instead of seeking advice about how to govern the country. The popularity of Taoism and Taoist temples made the immortal world visible, strengthened people's knowledge of the immortals, and even led some literati in believing that to be converted to Taoism would be the final end of their lives. Thus, the secularization of the imagination about the immortals in Mid-Tang poems became the inevitable tendency. Although the immortal world blended with reality was short of the rationality and profundity with which the literati of the early Tang Dynasty thought about the Way of Nature (元化之道), it opened up a new horizon of romantic imagination for the poetic history of the Tang Dynasty.

Key words: imagination about the immortals, variation of ideas, ancient poetic style, social mentality

(责任编辑　郑　园)

① 《全唐诗》卷 243,第 2735 页。

② 《全唐文》卷 829,第 3872 页。